

LA CONOSCENZA COME “COMPRESENZA” DI FINITI NEL REALISMO DI SAMUEL ALEXANDER

di Spartaco Pupo

Nell'introduzione a *Space, Time and Deity*, il trattato di metafisica e ontologia pubblicato a Londra nel 1920, Samuel Alexander (nato a Sidney nel 1859 ma trasferitosi ventenne in Inghilterra, ad Oxford, e successivamente a Manchester, dove fu tra i fondatori della odierna università e dove morì nel 1938)¹ dichiara la sua appartenenza al realismo anglo-americano, quel «movimento largamente esteso», che ebbe inizio «in Inghilterra con Moore e Russell e in America con gli autori del neorealismo»². Il movimento di pensiero cui si riferisce Alexander era talmente esteso che è più opportuno parlare non di un solo realismo, ma di «più orientamenti realistici» che, soprattutto in campo gnoseologico, si possono distinguere al suo interno.

Gli impulsi iniziali del neorealismo ebbero il loro centro propulsore, come è noto, in Inghilterra, nei primi anni del '900, grazie a G. E. Moore, il docente di Cambridge che rappresentava, insieme con B. Russell, l'alternativa logico-analitica all'idealismo anglosassone. Moore contrapponeva alla tesi idealistica dell'*esse est percipi*, sulla quale insisteva un filone di pensiero, rappresentato in quel periodo soprattutto da F. H. Bradley, quella realistica che intende la sensazione come conoscenza di qualcosa di diverso sia dall'atto della sensazione stessa che dal soggetto senziente. In *Refutation of Idealism*, il celebre articolo che divenne una sorta di manifesto del realismo, Moore dimostrava che non esiste alcuna identità tra l'atto della sensazione e l'oggetto dell'atto stesso. Quando cerchiamo di scoprire la sensazione del blu, affermava in un esempio rimasto famoso, «tutto ciò che possiamo vedere è il blu»; la coscienza, la «consapevolezza del blu», ci appare in modo chiaro, ma può essere distinta «se guardiamo molto attentamente e se sappiamo che c'è qualcosa da cercare»³. Anche Russell, in *Our Knowledge of the External World*, argomentava contro l'identificazione tra le sensazioni e gli oggetti sentiti, sostenendo che la «cosa» posta a fondamento dei dati di senso altro non è se non una «ipotesi», una «costruzione logica», di cui non può essere dimostrata l'esistenza⁴.

Sulla strada tracciata con successo dal primo neorealismo inglese si incamminarono, in America, dopo un breve arco di tempo, due correnti di pensiero. La prima nacque per iniziativa di R. B. Perry, E. B. Holt, W. T. Marvin, E. G. Spaulding, W. P. Montague e W. B. Pitkin, i quali inauguravano il programma del *New Realism* per la sottrazione alla coscienza umana della caratteristica della psichicità (o dell'interiorità), e consideravano la mente come un oggetto tra gli oggetti. La coscienza si distingue dagli altri oggetti fisici solo per quel particolare tipo di relazione che la lega ad essi: il processo conoscitivo. Tutto ciò che può essere relazionato in termini di conoscenza ha una realtà propria,

sussiste per sé, in modo autonomo. Anche gli errori e le illusioni, quindi, hanno una propria realtà. In opposizione a questa prima linea di pensiero, dopo una ventina d'anni, vide la luce il secondo movimento realista americano, che trovò in G. Santayana, A. O. Lovejoy, R. W. Sellars, J. B. Pratt, A. K. Rogers e C. A. Strong, i sei autori di *Essays in Critical Realism*, del 1920, gli esponenti principali. Essi accusavano i loro predecessori di essere caduti nella trappola del relativismo per avere identificato l'essere con l'apparire e avere dato oggettività all'errore e alle illusioni, e tentavano di costruire una forma di esistenza intermedia tra il mentale e il fisico, la cosiddetta «essenza», un dato della «conoscenza immediata» che è presente nell'esistente fisico e si rivela alla mente, la quale conosce «mediatamente» ed è capace di errare. La conoscenza, per questi pensatori, è sempre rappresentazione, e come tale è incapace di cogliere l'esistenza degli oggetti e si ferma di fronte alla loro essenza. Si negava la realtà delle illusioni, dei sogni, ma anche degli enti matematici. La realtà di questi eventi è solo legata ad una relazione di tipo mentale. Gli errori, invece, si verificano quando le essenze e le cose non trovano un'identità o anche quando si ritengono mentali oggetti invece fittizi.

Alexander può essere collocato in questa seconda forma di realismo, nonostante egli erediti dal *Nuovo Realismo* la tendenza a ridurre la mente a un oggetto tra gli oggetti, come dimostra la sua concezione della realtà come una «democrazia di finiti». Sulla scia di Russell e Moore, Alexander dà una dimensione metafisica alla visione realistica del mondo e dell'uomo, proponendo un metodo di indagine che toglie alla mente umana quella reverenza che da secoli le veniva tributata e che consente di condurre ad unità il variegato universo della natura, di cui l'uomo e la sua coscienza non sono che elementi, parti di un complesso «democratico», certamente importanti, ma pur sempre dei componenti, *eguali* alle altre esistenze finite che abitano la multiforme realtà naturale.

Non ha dubbi R. Metz, tra i più autorevoli studiosi di storia della filosofia inglese del '900, quando afferma che la novità che un autore come H. Bergson ha rappresentato per la filosofia francese vale per Alexander con riferimento al pensiero britannico, nonostante il filosofo di Sidney sia arrivato più tardi alla maturità «e al conseguimento di una posizione influente rispetto al più famoso contemporaneo francese, suo coetaneo». È vero, aggiunge Metz, che la sua influenza è stata confinata all'interno del mondo anglosassone, ma egli non può comunque essere escluso, per l'originalità delle sue formulazioni, dalla ristretta cerchia dei grandi autori sistematici del suo tempo. Filosofi come «Whitehead, Bradley e McTaggart sono gli unici che possono paragonarsi a lui con riguardo all'impulso verso la formazione di un comprensibile sistema del mondo»⁵.

Sul finire del primo decennio del '900, Alexander si appresta ad attuare quella che lui stesso chiama una «rivoluzione copernicana». Attribuisce al suo pensiero una valenza storica, come se il progetto di naturalizzazione della mente, che era stato iniziato da Copernico, continuato da Darwin e su cui tanto insisteva un pensatore della statura di Freud, possa trovare nella sua filosofia un contributo decisivo per la soluzione del problema del rapporto uomo-mondo

nella società a lui contemporanea. In un saggio del 1909, dal significativo titolo di *Ptolemaic and Copernican Views of the Place of Mind in the Universe*, Alexander sostiene che «la visione geocentrica e quella eliocentrica dell'astronomia trovano la loro controparte in metafisica, e la visione geocentrica è ancora onnipotente». Ma la vera preoccupazione è che «la mente umana, in quasi tutta la metafisica moderna, è il centro dell'universo». La verità che l'idealismo assoluto tenta di nascondere è che la mente fornisce «unità e ordine al mondo delle cose conoscibili, che vuol dire essere la risorsa di quelle nozioni fondamentali di permanenza, esistenza sostanziale e causalità da cui dipendono la fabbrica e la vita delle cose»⁶. La mente non è altro che «una reazione nei confronti delle cose che le sono esterne, le quali ad essa si rivelano»⁷. Alexander adotta la visione eliocentrica del mondo e colloca il nostro universo all'interno di una miriade di universi. Come la terra assunse il privilegio di essere considerata un corpo celeste in mezzo agli altri, «così nella metafisica copernicana la mente è come una cosa o classe di cose tra le altre, essendo i corpi fisici un gruppo coordinato, o piuttosto, per essere più precisi, la mente è una proprietà distintiva di un certo gruppo di cose che sono esse stesse fisiche»⁸.

La visione alexanderiana del mondo appare subito come una delle più prompenti tra quelle che tentarono di far perdere credibilità all'idealismo, nonostante sia passata per lungo tempo inosservata e scarsamente considerata nel dibattito critico. Una prima dimostrazione è data dalla interpretazione di quella che è la differenza tra le dottrine filosofiche del realismo e dell'idealismo. Secondo Alexander la vera differenza sta nel loro punto di partenza e nello spirito del loro metodo. Per il realismo, la mente è «la misura delle cose nonché il punto di partenza dell'indagine. Il nocciolo dell'idealismo assoluto consiste nella sua affermazione che le parti del mondo non sono fundamentalmente reali o vere ma che solo la totalità è vera. Per il realismo, la mente non occupa un posto privilegiato, tranne che per la sua perfezione»⁹. Un carattere discriminante tra le opposte concezioni può venire certamente dalla delucidazione della specifica funzione della metafisica, dei suoi obiettivi fondamentali e del modo in cui essa si rapporta alle diverse classi di esistenze. In *Space, Time and Deity*, Alexander definisce la metafisica come «un tentativo di studio dei soggetti più disparati, di descrizione della natura ultima dell'esistenza, se ne ha una, e dei caratteri penetranti delle cose o categorie. Se è possibile trascurare troppi e accurati particolari d'interpretazione, si può utilizzare la definizione di Aristotele: la scienza dell'essere come tale ed i suoi attributi essenziali»¹⁰.

Le peculiarità essenziali di una metafisica realistica sono ampiamente descritte in *The Basis of Realism*, un saggio del 1914. Una metafisica che si dichiara realistica, secondo Alexander, non può che ridurre la mente al suo stato di esistente finito e materiale. Tutte le esistenze, dalle pietre, alle piante, agli animali, all'uomo ed alla sua coscienza, anche con riferimento alle qualità etiche di quest'ultima, sono tutte *egualmente* reali. Il realismo è il metodo di trattare tutte le forme dell'esistenza allo stesso modo e trova la sua ragion d'essere nella *deantropomorfizzazione* del genere umano, che è il processo volto alla collocazione dell'uomo e della sua mente al loro proprio posto nel mondo delle esistenze finite. Il filosofo realista ha il compito primario di praticare il

metodo della «spoliazione delle esistenze», che consiste nello «svestire le cose fisiche delle colorazioni che hanno ricevuto dalla vanità e dall'arroganza della mente», e di «assegnare loro, in compagnia delle menti, la loro giusta misura di autoesistenza». Per questo motivo il realismo è una filosofia dell'eguaglianza: esso considera ogni finito come esistente in ciò che è la «democrazia delle cose». Filosofia realistica è quella che «spoglia la mente delle sue pretese ma non del suo valore o grandezza». È nel lasciare alle altre cose i loro diritti che la mente entra in possesso dei propri, «come in una democrazia, in cui tutti gli uomini sono uguali, ma dove parlando teoreticamente e traslasciando le limitazioni del costume o della tradizione o della povertà, ogni uomo è libero di elevarsi al più alto dei suoi poteri originari»¹¹.

Anche le prime pagine di *Space, Time and Deity* inneggiano all'universo democratico di cose e mente: «Le menti sono i membri più dotati che noi conosciamo in una democrazia delle cose. In considerazione dell'essere o della realtà, tutte le esistenze si posizionano ugualmente. Esse variano per eminenza; come in una democrazia, dove il talento ha un campo aperto davanti a sé, il più dotato prevale in influenza ed autorità. Questa attitudine della mente stabilita dal metodo empirico è e può giustamente essere chiamata, in filosofia, *l'attitudine del realismo*, se un nome che ha prodotto così tanti significati può essere usato»¹².

L'elemento cruciale di tutta l'epistemologia alexanderiana sta nel significato della nozione di «compresenza» (*compresence*). Essa si rivela come la prima e la più semplice relazione tra gli esistenti finiti. Per rendercene conto basta che ci immedesimiamo nel fare l'esperienza di un comune oggetto finito, col quale ci relazioniamo: «Senti te stesso nella situazione totale e capirai che questa è la compresenza di due cose, di cui l'una, l'atto della mente, fruisce di se stessa e, nell'atto di fruire se stessa, contempla l'altra. Accorgersi di una cosa è come essere pescato nella rete comune dell'universo, essere un'esistenza accanto ad altre esistenze [...] Ma è questa peculiarità della mente, la quale fruisce e non contempla se stessa, che ci nasconde, se non ci guardiamo attentamente dai pregiudizi, il fatto sperimentato che un mondo comune ci unisce, gli uni agli altri, con le cose contemplate»¹³.

La mente e il suo oggetto sono «tenute insieme dalla relazione di «insiemezza» (*togetherness*) o compresenza, dove il termine *compresenza* non è usato per indicare la co-esistenza nello stesso momento temporale, ma solo il fatto di appartenere ad un unico mondo sperimentato»¹⁴. Non c'è di che meravigliarsi, avverte Alexander, se la compresenza dell'uomo con un oggetto fisico sembra la stessa di quella di un oggetto fisico con un altro: «La nostra compresenza con le cose fisiche, in virtù della quale noi siamo coscienti di esse, è una situazione simile alla compresenza di una cosa fisica con un'altra. Capire che la mia coscienza di un oggetto fisico è solo un particolare della compresenza universale dei finiti è, nei fatti, il modo migliore di comprendere l'analisi che è stata fatta»¹⁵.

Una tale concezione della relazione soggetto-oggetto (o oggetto-oggetto) si avvicina molto a quello che Whitehead descriveva come «concrenza». Per l'autore di *Process and Reality*, ogni «entità reale», che è legata a ciascun'al-

tra da un rapporto di interdipendenza e che ha un valore dinamico, interagisce creativamente con le altre entità ed acquista la sua individualità grazie proprio alla *concrecenza*¹⁶, un processo mediante il quale ogni entità reale si incontra con i dati resi utilizzabili da altre entità reali, cioè «prende» in se stessa tutte le entità passate e, a sua volta, è presa da tutte quelle future. Whitehead chiama «prensione» quel processo attraverso il quale un'entità reale reagisce al suo ambiente. In altre parole, è un processo di appropriazione, l'essenza dell'entità reale.

La compresenza, che per Alexander è «la più semplice ed universale delle relazioni», si articola in due elementi distinti: l'atto mentale, ossia la consapevolezza, da una parte, e l'oggetto di cui essa è consapevole, dall'altra. Ne consegue che la conoscenza si articola in due momenti fondamentali: quello della «contemplazione», che è la conoscenza che la mente ha degli oggetti ad essa compresenti, e quello della «fruizione», che è la conoscenza che la mente ha di se stessa, dei suoi propri atti. In qualsiasi esperienza, la mente fruisce di se stessa e contempla il proprio oggetto. L'atto mentale è «fruito» (*enjoyed*), mentre la cosa percepita o ideata è «contemplata» (*contemplated*). Le fruizioni, precisa Alexander, sono ciò che Locke chiamava «idee di riflessione», anche se il grande empirista inglese le considerava come classi di oggetti di contemplazione accanto alle idee di sensazione. Contemplazione e fruizione non sono atti separati, poiché un soggetto fruisce di se stesso solo contemplando un oggetto. E a fruire di se stesso è il soggetto, non il corpo. Quest'ultimo, quando è oggetto della coscienza, viene contemplato dal soggetto. La soggettività è «autofruizione della contemplazione», non è mai presente a se stessa, ma conosce se stessa solo nella sua attività. L'atto mentale e l'oggetto sono due esistenze distinte, anche se tenute «unite dalla relazione di compresenza». La prima, «quella fruita, fruisce di sé, o ha esperienza di sé come una fruizione», mentre l'altra, «quella contemplata, è sperimentata da quella fruita»¹⁷.

Nell'esperienza della percezione, ad esempio, si distinguono: l'atto della percezione e l'oggetto percepito. La percezione non si verifica in modo isolato, afferma Alexander in *Foundations and Sketch-Plan of a Conational Psychology*, uno scritto di psicologia del 1911, ma è «continuo rispetto ad altri atti dello stesso tipo o della stessa natura, e dal momento che questo *continuum* è la mente, l'atto della percezione può essere chiamato atto mentale. L'oggetto percepito (o *perceptum*) è continuo con altri oggetti simili dell'esperienza, e dal momento che questo *continuum* è ciò che è chiamato cosa, si può parlare dell'oggetto della percezione, senza rischio di confusione, come di una cosa»¹⁸. Se si estende l'esperienza percettiva ad altre esperienze, sempre due rimangono gli elementi che, pur nella loro «insiemezza», possono essere distinti. In una sensazione, quindi, troviamo il senziente ed il *sensum*; in un'immaginazione, l'immaginante e l'immagine; in un'idea, l'ideazione e l'*ideatum*; in una concezione, il concepiente e il *conceptum*. Si ha sempre, in definitiva, «una coscienza ed un oggetto». E l'oggetto di cui una mente è consapevole è sempre un oggetto non mentale, esterno, distinto dalla mente e rivelato ad essa ora come un *sensum* e ora come un'immagine, un *conceptum*, e così via.

Nella compresenza con l'oggetto io non solo fruisco di me stesso, ma mi

trovo con esso in una relazione di spazio e tempo, e mi relaziono all'oggetto come l'effetto alla causa. La contemplazione dell'oggetto non deve intendersi come percezione totale delle esistenze compresenti, ma come «conazione» (*conation*) del mondo dei finiti in base ai bisogni comportamentali. Tra la mera percezione e la conazione c'è solo una differenza di tipo funzionale. Il termine «conazione» deve essere riservato a certi atti mentali come il desiderio e la volontà, anche se «ogni atto mentale è una conazione e nient'altro, ad eccezione di una possibile aggiunta di sentimento»¹⁹. Nella percezione, l'oggetto eccita i sensi con il risultato di una reazione volitiva che è riferita all'oggetto. La conazione è avviata in parte dallo stimolo ed in parte dalla previsione mentale della risposta. Entrambe le reazioni sono due fasi dell'atto mentale. Per una maggiore chiarezza Alexander ricorre a due esempi. Il primo è basato sulla relazione con una mela: «Noi non percepiamo dapprincípio la mela come una cosa rotonda dalle guance rosse e come qualcosa di commestibile, ma siamo consapevoli del suo essere commestibile *nel* e *dall'*atto in cui noi cerchiamo di mangiarla». Il secondo esempio è tratto dal cricket, popolare sport inglese: «Nell'atto mentale che mira a tenere le nostre mani in modo da prendere la palla da cricket che sta venendo verso di noi in una certa direzione, noi siamo coscienti della direzione che sta seguendo nel venire verso di noi; noi non comprendiamo dapprincípio la sua direzione e poi compiamo la nostra azione nei suoi confronti; essa ci obbliga ad agire in un certo modo e quindi diventiamo consapevoli di essa stessa»²⁰.

Quanto alla sensazione, Alexander sostiene che essa non dipende dalla mente ma è «immediatamente» riferita alle esistenze esterne, di conseguenza al mondo del non mentale. Il filosofo di Sidney dimostra di concordare con tutte le scuole del realismo quando afferma: «L'esteriorità e la natura fisica delle sensazioni sono di una materia particolarmente discutibile, perché a qualcuno esse appaiono come immediate esperienze totalmente dipendenti dalla mente, anche se oggettive, poiché distinte dagli atti soggettivi come il desiderio o l'attenzione. Io dirò solo che per me ogni atto mentale è ugualmente immediato, pensando tanto alla sensazione quanto al senso come non meno esterni e non mentali rispetto al pensiero»²¹.

Ogni esistenza, dalla più semplice alla più complessa, dal più basso al più alto livello di evoluzione, possiede una sua specifica capacità di fruizione e contemplazione. Alexander la assegna persino ad un oggetto materiale come il pavimento, nella relazione di questo con un altro finito quale può essere il tavolo. Scrive in *Space, Time and Deity*: «Il pavimento certamente "conosce" il tavolo non come esercizio di pressione, neanche come materiale, ma attraverso forme equivalenti più basse, come un insieme persistente di movimenti, come dire, accelerati verso di esso secondo la legge gravitazionale». Il pavimento «fruisce» la materialità del tavolo, «è certo della materialità del tavolo»²².

Da tutto ciò deriva il carattere della oggettività che Alexander assegna alle «qualità secondarie». I colori, i sapori, gli odori sono oggettivi, nel senso che non sono semplici prodotti della mente. C'è «qualcosa di incomprensibile nell'idea che fuori dal materiale eterogeneo la mente possa fabbricare un colore o un sapore o un odore», se partiamo dal presupposto che «noi non vediamo

i colori nei nostri occhi ma solo *con* i nostri occhi e *nella* rosa e *nella* mela»²³.

Come si può notare, le nozioni di contemplazione e fruizione sono strettamente collegate a quella di compresenza. Nella relazione di compresenza con un essere finito di un livello inferiore, la mente umana, secondo Alexander, è consapevole di esso e, mentre lo contempla, fruisce di se stessa. La conoscenza è, pertanto, un caso di compresenza di due esseri finiti. Ogni oggetto finito, nella relazione di compresenza con la mente, agisce direttamente su di essa, determinando un processo mentale appropriato, per mezzo del quale al variare dell'oggetto varia il corrispondente stato mentale. La mente che fruisce di sé non può contemplarsi, ossia non può essere oggetto di se stessa. La mente cosciente può solo contemplare gli oggetti finiti situati ai livelli di esistenza più bassi rispetto al suo. Ciò non significa, però, che gli oggetti debbano il loro *esse* al loro *percipi*, secondo quanto stabilito dalla formulazione idealistica tradizionale. La mente sceglie gli oggetti. Ad essa, quindi, appartiene solo il *percipi* degli oggetti. Gli oggetti non sono affatto mentali, così come non lo sono le apparenze illusorie, che si presentano come delle prospettive del mondo reale visto in modo strabico. Esse, però, non perdono il carattere dell'oggettività, e sono reali.

La teoria della conoscenza alexanderiana, con riferimento al suo procedimento metodologico, è senz'altro in linea con l'empirismo inglese tradizionale. La spoliazione degli esistenti finiti suggerita da Alexander non si distacca dalla generale tendenza dell'empirismo tradizionale (penso a Locke, ma anche a Hume e a Stuart Mill) a risolvere i complessi della realtà nei loro dati semplici, elementari. Alexander, da realista, nega alla mente sia l'indipendenza dalla realtà che la capacità di creazione degli oggetti reali e, sull'esempio di Moore, afferma l'assoluta oggettività dei dati provenienti dall'esperienza.

¹ Una ricostruzione della vita e del pensiero di questo filosofo, unica in Italia, è contenuta nel recente volume: S. PUPO, *Samuel Alexander. Naturalismo e democrazia delle cose*, Edizioni Brenner, Cosenza 2003.

² S. ALEXANDER, *Space, Time and Deity*, Macmillan and Co., London 1920, I, p. xxvi. L'opera è stata di recente ristampata, insieme ai principali scritti alexanderiani, in *The Collected Works of Samuel Alexander*, Thoemmes Press, Bristol, 2000, Voll. 2 e 3. La traduzione di tutti i passi tratti dalle opere di Alexander, e qui di seguito, riportati è mia.

³ G. E. MOORE, "Refutation of Idealism", *Philosophical Studies*, Routledge & Kegan Paul, London 1922, pp. 24-25. Per un approfondimento delle tesi di Moore, insuperabili restano le monografie di A. GRANESE, *George E. Moore e la filosofia analitica inglese*, La Nuova Italia, Firenze 1970 e di E. LECALDANO, *Introduzione a Moore*, Laterza, Roma-Bari, 1972.

⁴ Cfr.: B. RUSSELL, *Our Knowledge of the External World*, The Open Court Publishing Company, London-Chicago 1914.

⁵ R. METZ, *A Hundred Years of British Philosophy*, The Macmillan Company, New York 1938, pp. 622-623.

⁶ S. ALEXANDER, "Ptolemaic and Copernican Views of the Place of Mind in the Universe", *The Hibbert Journal*, VIII, Ottobre 1909, pp. 47-48.

⁷ Ivi, p. 60.

⁸ Ivi, pp. 53-54.

⁹ S. ALEXANDER, *Space, Time and Deity*, cit., I, p. 8.

¹⁰ Ivi, p. 2.

¹¹ S. ALEXANDER, "The Basis of Realism", *Proceedings of the British Academy*, Humphrey Milford, Oxford University Press, London, Gennaio 1914, p. 2.

¹² S. ALEXANDER, *Space, Time and Deity*, cit., I, p. 6.

¹³ S. ALEXANDER, "The Basis of Realism", cit., p. 6.

¹⁴ Ivi, p. 5.

¹⁵ Ivi, pp. 6-7.

¹⁶ In *Adventures of Ideas*, Whitehead sottolinea la derivazione latina del termine *concrescenza*, che vuol dire «crescere insieme». Essa non è altro, quindi, che un crescere insieme dei vari aspetti dell'esperienza (A. N. WHITEHEAD, *Avventure di idee*, Bompiani, Milano 1961, p. 301). V. Lowe, noto biografo e studioso di Whitehead, ha notato la somiglianza tra la concezione di questo filosofo e quella di Alexander, ma l'ha riferita alla nozione di *prensione* e non a quella di *concrescenza*. Scrive che entrambi gli autori «sostengono che attività e valore pervadono la natura», ma non sottolinea la derivazione da Alexander della concezione whiteheadiana (V. LOWE, *Alfred North Whitehead. The Man and His Work*, The Johns Hopkins Press, Baltimore 1990, Vol. II, p. 174). In *Samuel Alexander. Naturalismo e democrazia delle cose*, cit., ho dedicato un paragrafo all'influenza di Alexander su Whitehead, dimostrando come alcune intuizioni del filosofo di Sidney abbiano senza dubbio anticipato una parte non trascurabile delle teorie di Whitehead (pp. 181-191).

¹⁷ S. ALEXANDER, *Space, Time and Deity*, cit., I, p. 13.

¹⁸ S. ALEXANDER, "Foundations and Sketch-Plan of a Conational Psychology", *British Journal of Psychology*, IV, Dicembre 1911, pp. 239-240.

¹⁹ S. ALEXANDER, *Space, Time and Deity*, cit., II, p. 118.

²⁰ Ivi, p. 119.

²¹ Ivi, I, p. 24.

²² Ivi, p. 104.

²³ Ivi, p. 140.